BEITRÄGE ZUR PSYCHOLOGIE ALBERTS DES GROSSEN.

INAUGURAL-DISSERTATION,

WELCHE

NEBST DEN BEIGEFÜGTEN THESEN

MIT GENEHMIGUNG DER HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT
DER KÖNIGL. UNIVERSITÄT BRESLAU

ZUR

ERLANGUNG DER PHILOSOPHISCHEN DOCTORWÜRDE

AM 27. SEPTEMBER 1900
MITTAGS 12 UHR

IN DER AULA LEOPOLDINA

ÖFFENTLICH VERTEIDIGEN WIRD

ARTUR SCHNEIDER
AUS NEUSTADT OB.-SCHLES.

OPPONENTEN:

DR. PHIL. **MAY.**
DRD. MED. **NONNINGER,** ASSISTENZARZT.

MÜNSTER 1900.
ASCHENDORFFSCHE BUCHDRUCKEREI.

SEINEM HOCHVEREHRTEN LEHRER,

HERRN PROFESSOR DR. BAEUMKER,

IN DANKBARKEIT

GEWIDMET.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546309_0072

Vorliegende Abhandlung bietet den ersten Teil meiner Dissertationsschrift „Die peripatetischen Elemente in der Psychologie Alberts des Großen“, welche der hohen philosophischen Fakultät der Universität zu Breslau eingereicht und von ihr gebilligt worden ist. Dieselbe wird in ihrem Gesamtumfange, vermehrt durch die Darstellung der übrigen in der Psychologie Alberts hervortretenden Richtungen, unter dem Titel „Die Psychologie Alberts des Großen“ in den *„Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“* im Druck erscheinen.

Vorbemerkungen.

Wie auf dem Gebiet der Metaphysik und der Naturwissenschaft, so besteht auch auf dem der psychologischen Forschungen die Bedeutung Alberts des Großen vornehmlich darin, daß er eine unendliche Fülle von Material angesammelt hat und seinen Untersuchungen zu Grunde legt. Auch hier steht er, was den Umfang des Quellenstudiums anlangt, unübertroffen da; aus allen Schichten und Perioden holt er den Stoff für seine Entwickelungen herbei. Indessen ist es ihm nicht gelungen, die Menge desselben völlig zu überwältigen und zu beherrschen. Das Gebäude, welches er mit Bausteinen der verschiedensten Art aufführt, trägt keinen einheitlichen Stil; nur zu häufig bemerken wir, daß der Ausbau dem Meister nicht so geglückt ist, als dieser ihn ursprünglich geplant hat. Albert ringt mit dem Material, er versucht einen Ausgleich; indessen stehen verschiedene Gedankenwelten in seinen Darlegungen unverbunden nebeneinander. Man kann ebenso wenig von einer Psychologie Alberts sprechen, wie auch andererseits von drei oder vier selbständigen. Mitten in Erörterungen, die ihrem Hauptbestandteile nach rein aristotelisch oder rein neuplatonisch oder rein augustinisch sind, finden sich Ansätze, auch andere Elemente harmonisch einzuschieben. Eine umfassende Synthese hat Albert in der *Summa de homine* versucht.

Da es somit weder eine Psychologie Alberts, noch auch vier giebt, so werden wir einen Mittelweg einschlagen müssen, um seine gesamten psychologischen Lehren zur Darstellung zu bringen. Wir haben daher im Anschluß an die einzelnen Hauptwerke Albert als Peripatetiker, als Neuplatoniker, als

augustinischen Theologen und als Vermittler zu behandeln und in die sich auf das jedesmalige Hauptwerk beziehende Darstellung die verwandten Elemente, welche in den anderen Werken vorkommen, einzuschieben, sowie umgekehrt bei der Entwickelung des reinen Standpunktes auf diejenigen Fragen aufmerksam zu machen, bei deren Lösung Albert eine Verknüpfung mit einer anderen Ansicht versucht hat.

Was die Schriften[1]) betrifft, die wir im folgenden heranzuziehen haben, so besitzen dieselben, wie schon von v. Hertling[2]) und anderen betont worden ist, für die Feststellung der eigenen Lehre Alberts nicht den gleichen Wert. Es ist zunächst zwischen denjenigen Werken, in denen er aristotelische Schriften paraphrasiert, und solchen, in denen er, ohne sich unmittelbar

---

[1]) Zur folgenden Darstellung habe ich die von dem Dominikaner Jammy besorgte und 1651 zu Lyon gedruckte Gesamtausgabe der Werke Alberts in 21 Foliobänden benutzt. Die Klagen v. Hertlings („Albertus Magnus", Festschrift, Köln 1880. S. 18.) über „das sorglose Verfahren des Herausgebers", „die zahllosen, die Worte bis zur Unkenntlichkeit entstellenden Druckfehler" sind nur zu berechtigt. -- Um einmal bei den Citaten ein fortwährendes Wiederholen der Nummer der Bände, in denen die einzelnen Schriften enthalten sind, zu vermeiden, und um andererseits eine leichtere Orientierung zu ermöglichen, seien die von mir benutzten Schriften mit der Nummer der Bände, in denen sie enthalten, kurz angegeben:

Tom. II. Physica.

Tom. III. De anima. Metaphysica.

Tom. IV. Ethica.

Tom. V. Parva naturalia (De sensu et sensato. De memoria et reminiscentia. De somno et vigilia. De spiritu et respiratione. De nutrimento et nutribili. De natura et origine animae. De unitate intellectus contra Averroem. De intellectu et intelligibili. De causis et processu universitatis a causa prima).

Tom. VI. De animalibus.

Tom. XIV. Commentarii in I. librum sententiarum.

Tom. XV. Comm. in II. et III. l. sent.

Tom. XVI. Comm. in IV. l. sent.

Tom. XVII. Summa theologiae, pars I.

Tom. XVIII. S. theol., pars II.

Tom. XIX. Summa de homine.

Die neue Ausgabe von Aug. Borgnet, Paris bei Vivès, stand mir nicht zu Gebote. Im übrigen ist dieselbe im wesentlichen nur ein unkritischer Wiederabdruck der Jammy'schen Ausgabe, aber ohne Heranziehung von Handschriften, und daher für unsere Zwecke ohne Bedeutung.

[2]) A. a. O. S. 35 f.

an einen vorliegenden Text anzuschließen, ein eigenes System zu bilden sucht — es betrifft dies die *Summa de homine* und die *Summa theologiae* —, wohl zu unterscheiden. Man wird daher zunächst den oft begangenen Fehler vermeiden müssen, zu glauben, daß in allem und jedem, was Albert geschrieben, seine eigene und eigentliche Geistesrichtung hervortritt. Ebenso verfehlt wäre nun aber auch die entgegengesetzte Ansicht, als kämen die paraphrasierenden Schriften für unsere Zwecke überhaupt nicht in Betracht, und als habe Albert bei ihrer Abfassung nur rein historische Ziele verfolgt. Es ergiebt sich daher die Notwendigkeit, auch hier einen Mittelweg einzuschlagen. Gewisse commentierende Schriften Alberts fallen allerdings, insofern es sich um die Feststellung seines allgemeinen philosophischen Standpunktes handelt, völlig aus, so seine metaphysischen Schriften, in denen er sich auch am Schluß ausdrücklich dagegen wehrt, seine eigene Ansicht vorgetragen zu haben[1]). Anders steht es dagegen mit den psychologischen Schriften. Diese können wir — es handelt sich vor allem um *De anima* und die *Parva naturalia* — mit vollem Rechte heranziehen. Denn Albert will in diesen Werken nicht allein die Lehre des Aristoteles erläutern und die Erklärungsversuche der Späteren kritisierend sie in ihrem reinen Lichte seinen Zeitgenossen vermitteln, also etwas rein Objektives schaffen, sondern er stellt diese Aufgabe in den Dienst einer höheren. Aus der *Summa de homine* nämlich, welche Schrift für Alberts eigene Lehre vor allem entscheidend ist und deren diesbezügliche Bedeutung auch niemand leugnen dürfte, geht hervor, daß das Grundelement seiner psychologischen Theorien in erster Linie der Aristotelismus in seiner arabisch-peripatetischen Fortbildung ist. Sollte man nun annehmen, daß Albert in *De anima* nur rein objektiv die Lehre des Aristoteles vortragen will, ohne zur Richtigkeit oder Falschheit der dort behandelten Probleme Stellung zu nehmen, ohne an irgend einem besonders wichtigen Punkte zu bemerken, daß dies zwar die wahre Ansicht des griechischen Philosophen sei, dieselbe aber keinen Anspruch auf Gültigkeit habe! Völlig unverständlich wäre es dann, wenn er bei der Untersuchung

[1]) Metaph. l. XIII. t. 2. c. 4. p. 448 b. Vgl. v. Hertling, a. a. O.

über den Intellekt [1]) seine Ordensbrüder auf das eindringlichste bittet, sich mit den hier obwaltenden Fragen fleißig zu beschäftigen, und sie auffordert, Gott zu danken, falls sie eine Lösung gefunden; unerklärlich würde uns ferner die Heftigkeit vorkommen, die er bei Zurückweisung von Ansichten zeigt, die in gleicher Weise der nach seiner Auffassung wahren aristotelischen Ansicht und seinem eigenen z. B. in der *Summa theologiae* bekundeten Standpunkt widersprechen, wenn er z. B. nicht etwa in der *theologischen Summe,* sondern in *De anima* verlangt, daß die Lehre des Alexander von Aprodisias, welche die Einheit des Intellektes vertritt, „als der schlimmste Irrtum außerhalb des Menschengeschlechtes verwiesen werden soll." [2])

Albert verbindet, worauf wir bereits hingedeutet haben, zweierlei mit einander; er will in *De anima* einmal die Lehre des Aristoteles wiedergeben, dann aber in „Diskursen" die er den einzelnen, den aristotelischen Text kommentierenden Kapiteln folgen läßt, sie in ihrer Fortbildung und so in ihrer allgemein annehmbaren Form uns vorführen; deutlich erhellt dieses Bestreben z. B. aus den Kapiteln bezw. den Diskursen, welche über die inneren Sinne handeln. Die in letzteren vorgetragene Ansicht finden wir im wesentlichen in der *Summa de homine* wieder, nur kürzer und präziser zusammengefaßt.

In den Abhandlungen der *Parva naturalia* finden wir die rein aristotelische Lehre und dieselbe in ihrer peripatetischen Fortbildung nicht getrennt vorgetragen, sondern nur in letzterer Form; die Kapitel, die hier für uns von Wert sind, z. B. über Schlaf, Wachen und Traum, sind gleichfalls ohne große Änderungen in die *Summa de homine* aufgenommen.

Wir sind daher auf Grund dieser Thatsachen zur Annahme berechtigt, daß Albert in *De anima* und in den *Parva naturalia* nicht nur die aristotelisch-peripatetische Lehre an sich

[1]) De an. l. III. t. 2. c. 1. p. 131 b: Rogo autem et repetens iterum iterumque rogo socios nostros, ut dubitationes, quae hic inducuntur, diligenter animadvertant, et si invenerint earum solutionem perfectam, Deo immortali gratias agant immortales. Si autem minus invenerint, hoc ad minus lucri reportabunt, quod scient dubitare de rebus mirabilibus et altis et annotatione dignissimis ad scientiam divinam multum proficientibus.

[2]) De an. a. a. O. c. 4 p. 136 a.

wiedergeben will, sondern daß diese zugleich uns als Kommentar zu den in der *Summa de homine* in kürzerer Form behandelten Fragen dienen können. Will man durchaus leugnen, daß jene Schriften mehr als bloße Paraphrasen sind, so könnte man mit gleichem Recht auch die *Sentenzen-Kommentare* als für Alberts eigenen Standpunkt unmaßgebend zurückweisen, was gleichwohl niemand in den Sinn kommt. —

Unserer im Vorangegangenen fixierten Ansicht widerspricht es nun durchaus nicht, wenn Albert in *De anima* gelegentlich, bei der Untersuchung über den Intellekt, betont, daß er hier als „Peripatetiker" spreche, da er ja dasselbe Problem in der *Summa de homine* und auch der *Summa theologiae* ebenfalls als „Peripatetiker" behandelt. Am wenigsten aber berechtigen Widersprüche zwischen dem in den kommentierenden Schriften und dem in der *Summa de homine* Vorgetragenen zu einer unserem Standpunkt entgegengesetzten Annahme. Denn wir finden bei Albert nicht nur zwischen mehreren Schriften hinsichtlich eines und desselben Punktes Meinungsverschiedenheiten, sondern auch innerhalb ein und derselben Schrift erhebliche Differenzen, wie dies z. B. das Kapitel über die *phantasia* und *aestimatio* deutlich zeigt.

Immer aber ist bei der Abfassung vorliegender Schrift der Grundsatz maßgebend gewesen, daß in erster Linie, wo es sich um aristotelisch-psychologische Lehren bei Albert handelt, für seinen eigenen Standpunkt die *Summa de homine* maßgebend ist; in den Fällen, wo die in den paraphrasierenden Schriften entwickelten Anschauungen mit den im Hauptwerke geäußerten übereinstimmen, ist dies nur kurz bemerkt, wo sie indessen über jene hinausgehen oder mit ihnen im Widerspruch stehen, sind diese hinzugefügt bezw. jenen gegenübergestellt worden.

Erster Abschnitt.

Die peripatetischen Elemente in der Psychologie Alberts.

Grundlegend für die peripatetische Richtung in der Psychologie Alberts hat, wie es ja nicht anders möglich sein kann, Aristoteles gewirkt. Er ist ihm der *„Philosoph“* schlechthin [1]). Bei jenen Problemen der aristotelischen Lehre indessen, die eine Weiterbildung erfahren haben, macht sich der Einfluß der späteren Peripatetiker geltend; insbesondere ist dies dort der Fall, wo der Fortschritt der physiologischen Kenntnisse eine Umbildung erforderte. Am meisten finden wir unter ihnen die arabischen Philosophen Avicenna, Averroes (häufig nur als der *„Commentator“* angeführt), Costa-Ben-Luca [2]) und Algazel berücksichtigt, denen er sich in der Lösung der weitaus meisten Fragen anschließt. Erwähnt werden ferner Alfarabi, Abubaker und Alkendi, sowie die jüdischen Gelehrten Isaak Israeli und Avencebrol; zu Moses Maimonides steht Albert in Fragen der Psychologie in keiner Berührung.

Da wir die Lehre des Aristoteles überall, wo Albert psychologische Probleme behandelt, selbst auch in den rein theologischen Werken, wiederfinden, so sind für unsere Untersuchungen alle Schriften zu benutzen, die für seine Psychologie

---

[1]) Daß der Vorwurf sklavischer Abhängigkeit indessen nicht berechtigt ist, wird aus dem Verlauf obiger Darstellung zur Genüge hervorgehen. Vgl. auch v. Hertling a. a. O. S. 30.

[2]) Das Mittelalter macht aus Costa-Ben-Luca Constabulus (vgl. Barrach, Vorbemerkungen zu Costa-Ben-Lucas Schrift De differentia animae et spiritus. Bibliotheca philosophorum mediae aetatis. Innsbruck, 1878. Heft 2, S. 118.). Diese Bezeichnung finden wir bei Albert am häufigsten, daneben auch Constabulinus z. B. S. de hom. t. 1. q. 2. a. 2. p. 8b, vereinzelt Costabenluce z. B. De nat. et orig. an. t. 1. c. 2. p. 200 b.

überhaupt in Betracht kommen. Zu Grunde liegen *De anima* und die *Parva naturalia* [1]), sowie für die in *De anima* kaum berührte Frage des Willens und der Wahlfreiheit, die *Libri ethicorum* [2]). Heranzuziehen sind ferner die aristotelischen Elemente aus der *Summa de homine,* sowie aus der *Summa theologiae* und den *Commentarii in libros sententiarum.*

Was Albert einfach aus Aristoteles herübernimmt, wird hier als seinem Inhalt nach bekannt vorausgesetzt und in den meisten Fällen nur kurz skizziert. Der Hauptnachdruck fällt auf die Weiterbildung der aristotelischen Lehre, die, wie bereits erwähnt, meist in eklektischem Anschluß an die Araber geschieht.

Wesen und Begriff der Seele.

Albert sucht in historisch-kritischer Form in *De anima,* sowie in der *Summa de homine* zu einer Fixierung des Seelenbegriffes zu gelangen. Die Untersuchung erfolgt in unmittelbarster Anlehnung an Aristoteles. In der zuerst genannten Schrift wiederhost er im wesentlichen lediglich nur das, was Aristoteles in dem ersten Buch von *De anima* sagt, und sucht das dort Entwickelte näher zu erklären und auszuführen. Hier und da finden wir auch Erweiterungen vor, indem er Gedanken des Aristoteles aus dessen sonstigen Schriften bezw. aus seinen eigenen Kommentaren zu diesen herübernimmt; in dieser Weise bezieht er sich häufig auf den *Kommentar zur Physik* [3]). Was Albert hinsichtlich des Verhältnisses der Seele zum Körper in aller Breite in *De anima* auseinandersetzt, finden wir in der *Summa de homine* ganz kurz in einem einzigen *articulus* wiedergegeben [4]).

---

[1]) Während *De anima* nur eine Paraphrase der gleichnamigen aristotelischen Schrift ist, enthalten die *Parva naturalia* einmal Commentare zu den entsprechenden aristotelischen Aufsätzen, außerdem aber noch eine Anzahl selbständiger Abhandlungen, meist anthropologischen Charakters.

[2]) D. h. der *Commentar* zur *Nicomachischen Ethik* des Aristoteles.

[3]) Insbesondere bei der Kritik über die auf die Bewegung der Seele sich beziehenden Theorien: z. B. l. I. t. 2. c. 5. p. 19 b. p. 20 a, b. c. 7. p. 26 b. c. 9. p. 29 b.

[4]) T. 1. q. 3. a. 1. p. 11 b—16 b.

Der positiven Fixierung des eigenen Standpunktes geht eine Übersicht über die Seelenbestimmungen der voraristotelischen Philosophie voraus. Er entwickelt die psychologischen Theorieen des Thales [1]), des Hippo [2]), der Pythagoreer [3]), des Heraklit [4]), des Empedokles [5]), der Atomiker Leucippus [6]) und Democrit [7]), des Anaxagoras [8]), des Diogenes von Apollonia [9]) und des Plato [10]). Es folgt alsdann die Kritik, die natürlich, wie bei Aristoteles selbst, ein durchaus negatives Resultat ergiebt. In erster Linie wendet er sich gegen die von Plato und den anderen sämtlich vertretene Meinung, daß die Seele sich selbst und in ihrer eigenen Bewegung auch zu-

---

[1]) De an. l. I. t. 2. c. 3. p. 17a f. — Vgl. Arist. De an. l. I. c. 2. p. 405 a 19 f.

[2]) De an. a. a. O. p. 17b. — Vgl. Arist. a. a. O. p. 405 b 2.

[3]) De an. a. a. O. c. 1. p. 13a. S. de hom. a. a O. p. 14a. — Vgl. Arist. 404 a 16 ff.

[4]) De an. a. a. O. c. 3. p. 17a. — Vgl. Arist. a. a. O. p. 405 a 25 ff.

[5]) De an. c. 2. p. 14b f. — Vgl. Arist. a. a. O. p. 404 b 11 ff.

[6]) De an. a. a. O. c. 1. p. 12b. S. de hom. a. a. O. p. 12b. 14a. — Vgl. Arist. a. a. O. 404 a 5.

[7]) De an. a. a. O. p. 12b. 13a, b. c. 3. p. 16b. — Vgl. Arist. a. a. O. p. 403 b 31 ff. 405 a 7 ff.

[8]) De an. a. a. O. c. 1. p. 13b. c. 3. p. 17a. c. 4. p. 18b. — Vgl. Arist. a. a. O. p. 404 a 25 f. 404 b 1 ff. 405 a 13 ff.

[9]) De an. a. a. O. c. 3. p. 17a. — Vgl. Arist. a. a. O. p. 405 a 21 f.

[10]) De an. a. a. O. c. 1. p. 13b. c. 2. p. 15a f. c. 3. p. 16b. — Vgl. Arist. a. a. O. p. 404 b 16 ff. — Plato und ebenso Socrates werden von Albert als Stoiker bezeichnet, wie ja derartige Verstöße bei ihm nichts Seltenes sind (vgl. v. Hertling a. a. O. S. 27.). Wenn er häufig als Aristoteliker gegen Plato polemisiert, so ist er dennoch von der größten Hochachtung gegen ihn erfüllt, wie aus folgenden Citaten hervorgeht: De an. l. I. t. 1. c. 6. p. 22b f.: . . . et hoc Platonem decepit, quia etiam sapientes decipiuntur secundum accidens. Metaph. l. I. t. 5. c. 15. p. 67b: Scias, quod non perficitur homo in philosophia nisi scientia duarum philosophiarum, Aristotelis et Platonis (vgl. hierzu die Bemerkung v. Hertlings a. a. O. S. 27.). Noch weiter geht Albert S. th. II. t. 1. q. 4. a. 5. part. 1. p. 56a: . . . et quod dicit Aristoteles, quod omnes philosophantes hoc posuerunt, falsum dicit: quia Plato, qui inter philosophantes fuit praecipuus, oppositum dicit. Von *platonischen Dialogen* werden von Albert der *Timaeus*, *Meno*, *Phaedon* und *Phaedrus* citiert. Den *Timaeus* führt er an z. B. S. th. II. p. 24b. 39a und b. 71a. 129a. 303b. 309a 324a. 325b. 337b. 364b. 434b. 446a. De an. p. 15a. 23b; den *Meno*: S. th. II. p. 366b. 434b. Eth. p. 86a. 100b; den *Phaedon*: S. th. II. p. 396a; den *Phaedrus* De an. p 22a.

gleich den Körper bewegt [1]). Er geht sodann auf die einzelnen Lehren mit Bezugnahme auf deren Voraussetzungen und Grundlagen näher ein; er weist vor allem die Ansicht zurück, daß die Seele die Harmonie des aus Entgegengesetztem gebildeten Körpers sei [2]), ebenso, daß sie eine sich selbst bewegende Zahl darstelle [3]). Er kämpft ferner gegen die Annahme, daß die Seele aus den Elementen bestehe und alle Dinge in sich fassen müsse, um sie einsehen zu können, indem man voraussetze, daß nur Gleichartiges durch Geichartiges erkannt werden könne [4]). Die Gegenbeweise sind die des Aristoteles, ihre Aufzählung erübrigt sich somit.

Was die Frage nach dem Bewegen bezw. nach dem Bewegtwerden der Seele anlangt, so erklärt sich Albert in Berufung auf Aristoteles und die arabischen [5]) Philosophen dahin, daß sie an sich unbeweglich ist, wohl aber den Körper bewegt und so durch dessen Bewegungen accidentell mitbewegt wird [6]).

---

[1]) De an. a. a. O. c. 5. 6. 7. p. 19b—27b. — Vgl. Arist. a. a. O. c. 3, p. 405 b 31 ff. 406 b 26 ff. Albert richtet sich insbesondere gegen die von Plato im Timaeus 34 ff. (s. Zeller, Philosophie der Griechen. II, 1^4. S. 785. Vgl. a. a. O. II, 2^3. S. 422, Anm. 5. S. 482) vorgetragene Theorie.

[2]) De an. a. a. O. c. 8. p. 27b ff. S. de hom. t. 1. q. 3. a. 1. p. 12b f. — Vgl. Arist. a. a. O. c. 4. p. 407 b 27 ff. Er wendet sich hier insbesondere gegen die Pythagoreer (s. Zeller a. a. O. I, 1^5. S. 445), gegen Empedokles und insbesondere gegen Plato, der obige Theorie im Phädon 89 ff. vorträgt.

[3]) De an. a. a. O. c. 10. p. 31 ff. S. de hom. a. a. O. p. 14a f. — Vgl. Arist. a. a. O. c. 4. p. 409 a 3 ff. Albert wendet sich hier gegen Pythagoras, Leucyppus, Demokrit, Philippus (den Sohn des Aristophanes), und auch hier insbesondere gegen Plato (s. Zeller a. a. O. II, 1. S. 1019. Anm. 2), indem diese sämtlich in verschiedener Weise (vgl. S. de hom. a. a. O. p. 14a.) obige Lehre vertreten.

[4]) De an. a. a. O. c. 11. 12. 13. 14. p. 33b—40. — Vgl. Arist. a. a. O. c. 5. 409 b 19 ff. 411 a 24 ff. Er wendet sich gegen Empedokles (vgl. Zeller a. a. O. I, 2^5. S. 800. Siebeck, Geschichte der Psychologie. Gotha 1880. I, 1. S. 125.) und gegen Plato (s. Timaeus 34. 35.).

[5]) Er nennt S. de hom. t. 1. q. 3. a. 1. p. 16a Avicenna, Averroes, Costa-Ben-Luca, Collectanus. Letzterer wird S. de hom. außer a. a. O. auch t. 1. q. 2. a. 2. p. 8b. q. 5 a. 3. p. 42b. q. 6. a. 4. p. 45b. 46a und b. erwähnt. Diese Bezeichnung ist jedenfalls aus Toletanus entstanden. Gemeint wäre demnach Joannes Hispanus oder Avendeath.

[6]) S. de hom. a. a. O. De an. l. I. t. 2. c. 5. p. 21b.

Albert fixiert sodann seinen eigenen Standpunkt. Er bestimmt die Seele nach zwei Gesichtspunkten hin: in ihrem Verhältnis zum Körper und an sich. In ersterer Hinsicht schließt er sich Aristoteles an, indem er drei Definitionen desselben anführt und billigt, sowie deren Richtigkeit im einzelnen nachweist. Diese Bestimmungen lauten:

1. Die Seele ist die erste Aktualität des physischen organischen Körpers, der potentiell das Leben in sich hat [1]).

2. Die Seele ist Form und Begriff des physischen organischen Körpers, der potentiell das Leben in sich hat [2]).

3. Die Seele ist Prinzip und Ursache des physischen organischen Körpers [3]).

Die beiden ersten Definitionen gehören zusammen, die zweite bildet nur eine unwesentliche Variation der ersten und wird von Albert auch nur beiläufig erwähnt. Die mit ihnen fast wörtlich übereinstimmende Definition Avicennas [4]) wird eben darum gleichfalls angenommen.

Die Seele bildet demnach die Form und Substanz des belebten Körpers; zu ikrem Wesen gehört es, die animalen Lebensfunktionen zu verrichten [5]), und zwar leistet sie diese unmittelbar aus sich heraus und ohne Vorbereitung, da sie als vollendete

---

[1]) S. de hom. t. 1. q. 4. p. 17b. S. th. II. t. 12. q 69 m. 2. a. 2. p. 346b: De an. l. II. t. 1 c. 5. p. 53a: Anima est primus actus corporis physici, potentia vitam habentis. Nach Arist. De an. l. II. c. 1. p. 412 a 27 f.: *ἡ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος.* —

[2]) S. th. II. t. 12. q. 69 m. 2. a. 3. p. 349 b: Anima est species et ratio physici et organici corporis, potentia visam habentis. Diese Definition bezieht sich auf Arist. a. a. O. p. 412 b 15 f.: *οὐ γὰρ τοιούτου σώματος τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ὁ λόγος ἡ ψυχή, ἀλλὰ φυσικοῦ τοιουδὶ ἔχοντος ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως ἐν ἑαυτῷ.*

[3]) S. th. II. a. a. O. p. 349a. S. de hom. t. 1. q. 4. a. 7. p. 31b: Anima est principium et causa hujusmodi vitae, physici scilicet corporis organici. Nach Arist. De an. l. II. c. 4. p. 415 b 8: *ἔστι δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή.*

[4]) Liber VI. de naturalibus I, 1. fol. 3v b: anima est prima perfectio corporis naturalis, instrumentalis, habentis opera vitae.

[5]) S. th. II. a. a. O. a. 2. p. 347b f.

Potenz (potentia completa)[1]) alles vollkommen in sich birgt und es ihr an nichts gebricht. Da sie jene Thätigkeit nur im Organismus und zwar in allen seinen Teilen ausübt, nicht aber außerhalb desselben, so kann sie insofern nicht von ihm getrennt werden; dagegen hindert nichts, daß sie hinsichtlich gewisser *„Teile“ (partes)*[2]), die zu ihrer Thätigkeit des Körpers nicht bedürfen, nämlich hinsichtlich des thätigen und möglichen Intellektes, und damit zugleich der vernünftigen Seele überhaupt, trennbar ist[3]).

Diese beiden Bestimmungen geben, setzt Albert[4]) dem Aristoteles[5]) folgend auseinander, nur die Thatsache und die Art der Beziehungen zwischen Seele und Körper an. Wir erfahren durch sie nur, daß die Seele die Entelechie und Substanz des Körpers bildet, nicht aber, warum sie dies ist. Sie sind daher an sich unvollständig und haben nur rein dialektischen Wert[6]). Albert führt dies an dem von Aristoteles[7]) gegebenen Beispiel näher aus. „Die Quadratur besteht darin, daß ein Quadrat einem Rechteck gleich ist“; weshalb dies aber der Fall ist, kann aus dieser Bestimmung noch nicht ersehen werden. Sagt man dagegen: „Die Quadratur ist die Auffindung der mitt-

---

[1]) S. th. II. a a. O. p. 348 a. — Albert unterscheidet S. de hom. t. 1. q. 32. a. 1. p. 161b, wie Aristoteles De an. l. II. c. 5. p. 417 a 22 ff. drei Stufen der Potenz gemäß den Graden der Entwicklung und erläutert diese gleichfalls am Beispiel vom Wissenden. Den ersten Grad bezeichnet die potentia remota et materialis et imperfecta et indisposita: der Knabe gehört zu den Wissenden nur seinem ihm von der Natur gegebenen Vermögen nach. Den zweiten Grad nimmt die potentia disposita et propinqua ein. Der Lernende hat zwar noch nicht den Habitus des Wissens erlangt, wohl aber sich die Grundsätze einer Wissenschaft angeeignet (womit die Potenz der Ausübung schon gegeben ist). Der dritte Grad, die potentia completa per habitum ist dem actuell Wissenden eigen, der den vollendeten Habitus d. h. das Vermögen seiner vollen Actualität nach besitzt. Dies ist auch bei der Seele und ihren Funktionen der Fall.

[2]) Zur Bedeutung von partes bei Albert s. S. 23 f.

[3]) S. th. II. a. a. O. a. 3. p. 350a. De an. l. II. t. 1. c. 4. p. 50b f. Die eingehende Erörterung über die Trennbarkeit des Intellektes muß einem späteren Kapitel vorbehalten bleiben.

[4]) S. th. II. a. a. O. p. 349b. S. de hom. a. a. O. p. 33b f. De an. l. II. t. 1. c. 5. p. 51b.

[5]) De an. l. II. c. 2. p. 413 a 13 ff.

[6]) Nach Arist. a. a. O. l. I. c. 1. p. 403 a 1.

[7]) A. a. O. l. II. c. 2. p. 413 a 17 ff.

leren Proportionalen", so kann man sofort auch den Grund für diese Thatsache erkennen [1]).

Diese Aufgabe erfüllt die dritte Definition. Die Seele ist die Form und das Wesen des organischen Körpers, weil sie das Prinzip und die Ursache seiner Lebensfunctionen bildet. Diese letzte Bestimmung schließt aber auch die erste in sich ein; sie giebt uns nicht nur den Grund für irgend welche Beziehungen, sondern auch zugleich die Art derselben an; denn, was seinem ganzen Umfange nach Prinzip und Grund der Lebensthätigkeit im Körper ist, das muß auch zugleich dessen Aktualität und Form bilden [2]).

Albert verspürt die Unzulänglichkeit der aristotelischen Bestimmung recht wohl, indem diese uns nicht erklärt, was die Seele an sich ist. Eine eigene Definition, welche diesem Mangel abzuhelfen sucht, bietet uns Albert nicht; ihm ist es vielmehr Bedürfnis, sich an Gegebenes, was er für richtig befunden hat, anzuschließen. Als Peripatetiker ergänzt er zunächst die Bestimmung des Aristoteles durch die eines Peripatetikers, wenngleich es dieser infolge ihres mystisch-neuplatonischen Charakters an Klarheit und Bestimmtheit mangelt. Er citiert die Definition des Isaak Israeli: „Die vernünftige Seele ist eine im Schatten der Intelligenz geschaffene Substanz [3]).

---

[1]) Albert bemerkt S. th. II. a. a. O. p. 349b irrtümlich, daß Aristoteles dieses mathematische Beispiel der Darstellung des Euclid entnommen habe, was indessen unmöglich ist, da Euclid später als Aristoteles lebte.

[2]) S. th. II. a. a. O. S. de hom. a. a. O. p. 34a f. De an. a a. O. p. 52b f.

[3]) S. th. II. t. 12. q. 69 m. 2. a. 2. p. 348a: Anima rationalis substantia est in umbra intelligentiae creata (die Fortsetzung dieser Definition nach De int. et int. l. I. t. 1. p. 234b) et anima sensibilis in umbra rationalis et anima vegetabilis in umbra sensibilis. Diese Bestimmung ist bei Ysaak in dieser Formulierung nicht vorhanden, sondern aus Folgendem (liber de definitionibus. Opera omnia. Tom. 1. fol. 3v a—b) zusammengestellt: sublimiore ergo animarum gradu et meliore ordinata est anima rationalis, quoniam ipsa est in oriente intelligentiae et ex umbra ejus generatio est et propter hoc factus est homo rationalis . . . et inferior quidem anima rationali in claritate et sublimitate ordinis est anima bestialis, quoniam et ipsa ex anima rationali generata est et propter hoc elongatur a splendore intelligentiae et acquirit umbram et tenebras . . . anima autem quae est desiderativa (aliter vegetativa) est inferior aliis in sublimitatione et ordine; et illud ideo est, quia generatio ejus est ex umbra animae bestialis.

Als hochcharakteristisch für Alberts Darstellungsart kann es bezeichnet werden, daß er in einer kurzen, leicht zu übersehenden *responsio* in der *Summa theologiae*, die indessen für die Feststellung seines Standpunktes von außerordentlicher Bedeutung ist, die Frage der Doppelbestimmung noch einmal aufwirft und hier in bestimmtester Form löst. Damit die betreffende Stelle in ihrem Zusammenhange erfaßt werde, ist zu bemerken, daß er im Vorhergehenden die aristotelische Seelendefinition gegenüber den Angriffen des Nemesius [1]), der die des Plato übernimmt, verteidigt [2]). Den Vorwurf desselben, die Seele habe nach Aristoteles nur ihr Sein im Körper, existiere dagegen ohne diesen nicht und sei ihrer Wesenheit nach nur Entelechie, hält Albert nur dann für berechtigt, wenn die Definition des Aristoteles die Seele an sich, nicht aber sie nur in ihrem Verhältnisse zum Körper bestimmen wollte. Er formuliert alsdann in jener wichtigen Stelle [3]) seinen Standpunkt folgendermaßen: „Es ist zu erwidern, daß, wenn wir die Seele an sich untersuchen, wir dem Plato beistimmen; insofern wir aber die Form der Belebung betrachten, die sie dem Körper verleiht, dem Aristoteles. Als Definition des Plato führt er an: „Der Geist ist unkörperlich und immer lebend“ [4]).

[1]) Vgl. Domański, Psychologie des Nemesius. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. Bd. III. Heft 1. S. 1 ff. — Mit Gregorius Nicenus (fälschlich für Nyssenus) ist bei Albert durchweg Nemesius gemeint.

[2]) S. th. II. a. a. O. p. 348. vgl. p. 346 f. S. de hom. t. 1. a. 4. a. 1. p. 18a f.

[3]) S. th. II. a. a. O. p. 348a.

[4]) A. a. O.: In se autem spiritus est incorporeus semper vivens, ut dicit Plato. Diese Definition ist ihrem Wortlaut nach nicht auf Plato zurückzuführen; sie ist allerdings durchaus in seinem Sinne gehalten, läßt indessen die Bestimmung der Selbstbewegung (die ja Albert im Anschluß an Aristoteles gegenüber Plato leugnet) völlig unberücksichtigt. Die von Nemesius selbst (s. De natura hominis. Migne, patrologia. Series Graeca. tom. 40. c. 2. col. 537 A) dem Plato zugeschriebene Bestimmung: *Πλάτων δὲ, οὐσίαν νοητὴν ἐξ ἑαυτῆς κινητὴν κατὰ ἀριθμὸν ἐναρμόνιον* rührt gleichfalls nicht von diesem selbst her, sondern verdankt ihre Formulierung Plutarch (s. plac. phil. IV, 2). Vgl. hierzu Domański a. a. O. S. 34. In der S. de hom. t. 1. q. 3. p. 11b führt Albert als Definition Platos an: anima est substantia incorporea, movens corpus. In dieser Formulierung dürfte er sie der Schrift De differentia animae et spiritus des Costa-Ben-Luca a. a. O. c. 3. p. 131 entnommen haben.

Ob die Seele schlechthin einfach zu bestimmen ist, diese Frage finden wir bei Albert gänzlich unberührt. Die Doppelbestimmung fand er in ähnlicher Weise bei den arabischen Philosophen, wie z. B. bei Costa-Ben-Luca[1]), vor.

Nachdem wir nunmehr den Begriff und die Definition der Seele bei Albert festgestellt haben, werden wir in den folgenden Kapiteln auf die weiteren Voraussetzungen seiner Psychologie und einige Spezialfragen desselben Problems näher einzugehen haben.

Genauere Bestimmung des Verhältnisses der Seele zum Körper.

Die Seele ist erste Actualität.

Seele und Körper stehen nach Albert, wie wir soeben gehört haben, im Verhältnis von Form und Materie zu einander; die Seele ist die Aktualität des Körpers. Ausdrücklich hebt Albert in Berufung auf Averroes[2]) hervor, daß die Seele erste und nicht zweite Aktualität ist. Die erste nämlich giebt dem betreffenden Ding Sein und Form, die zweite bezeichnet die Thätigkeit selbst, nicht aber das Prinzip derselben[3]).

---

[1]) Dieser bestimmt die Seele gleichfalls a. a. O. S. 131 f.

1) hinsichtlich ihres Verhältnisses zum Körper im Anschluß an Aristoteles. Er führt zwei Definitionen desselben an:
   a) Anima est perfectio corporis agentis et viventis potentialiter,
   b) Anima est perfectio corporis naturalis, instrumentalis, potentialiter vitam habentis;

2) an sich mit Plato: anima est substantia incorporea movens corpus. — Ob Albert thatsächlich seine Bestimmung der Seele im Anschluß an Costa-Ben-Luca gegeben, kann mit Sicherheit nicht behauptet wernen, zumal eine wörtliche Übereinstimmung der Definitionen nicht vorhanden ist.

[2]) S. Comm. zu Arist. De an. l. II. c. 1. n. 2. (Venetianerausgabe 1562. Tom. VI. fol. 49v f.): Et ista forma (sc. per quam perficitur substantia) invenitur duobus modis. Quorum unus est, secundum quod est in actu, tamen nun provenit ab ea actio, sicut a sciente, qui non utitur sua scientia; secundus est, secundum quod provenit ab ea illa actio, sicut est de sciente, quando scit. Et prima forma dicitur prima perfectio, secunda autem dicitur postrema.

[3]) S. de hom. t. 1. q. 4. a. 2. p. 21b.

Seele und Leib bleiben getrennte Substanzen.

Auf das nachdrücklichste verteidigt [1]) Albert das Getrenntsein der beiden Substanzen Seele und Körper gegenüber Plato. Er schreibt ihm nämlich mit Unrecht die an sich stoische [2]) Ansicht zu, daß zwei verschiedene Körper nur durch Mischung und Vermengung *(per modum mixti et confusi)* zu einem einzigen vereinigt werden können, wobei jeder Bestandteil den anderen verändert, und somit beide ihre Unversehrtheit einbüßen [3]), was bei Seele und Leib doch nicht der Fall sein kann [4]). Plato nahm daher, wie Albert der Darstellung des Nemesius [5]) entnimmt [6]), keine Vereinigung der Seele mit dem Körper an, sondern lehrt, daß jene „des Leibes sich nur bedient, ihn sich wie ein Gewand anzieht".

Demgegenüber betont er als Aristoteliker, daß zweifellos jeder Seele, der vernünftigen sowohl, wie auch jeder anderen, nach der Ordnung der Schöpfung und der Natur die Fähigkeit eigen ist, sich mit dem Körper zur Konstituierung eines Lebewesens zu vereinigen. Von der intellektuellen Thätigkeit abgesehen, ist sie in der Ausübung der Lebensfunktionen, die zu ihrem Wesen und ihrer Natur gehören, durchaus an den Körper gebunden, und vermag sie nur durch ihn und in ihm zu wirken. Was jene Mischungstheorie anlangt, so hat sie überhaupt nur Geltung bei Körpern, die aktive und passive Qualitäten besitzen, nicht dagegen bei dem, was sich zu einem Leiden oder einer Thätigkeit vereinigt. Jeder Bestandteil bleibt alsdann gleichwohl getrennt und wird in seiner Weise auf das

---

[1]) S. th. II. t. 13. p. 77. m. 1. p. 377a.

[2]) Die Quelle Alberts ist Nemesius (s. a. a. O. c. 5. col. 592). Bezüglich der stoischen Lehre von der Mischung der Stoffe vgl. Domański, a. a. O. S. 57. Anm. 1. Zeller, a. a. O. III, 1³. S. 126.

[3]) Wie z. B. die Elemente in ihren Verbindungen.

[4]) Albert bezieht sich hier auf Nemesius a. a. O. col. 592 B. Daß er, durch dessen Bemerkung: *Πλάτων μὲν οὖν καὶ ταύτην τὴν ἀπορίαν οὐ βούλεται τὸ ζῶον ἐκ ψυχῆς εἶναι καὶ σώματος* irre geleitet, das Vorangegangene auf Plato bezieht, dürfte auch damit zusammenhängen, daß er Plato selbst für einen Stoiker hält.

[5]) De nat. hom. a. a. O. Vgl. Domański, a. a. O. S. 58.

[6]) S. th. II. a. a. O. p. 376a.

Leiden oder das Thätigsein bezogen, und zwar der eine als herrschend *(sicut principans)*, der andere als unterworfen *(sicut subjectum)*. In dieser Weise sind Seele und Körper vereinigt [1]).

Genauere Bestimmung des Formverhältnisses der Seele.

Hinsichtlich der Frage nach dem Verhältnis der Seele zum Körper ergeben sich noch zwei weitere Probleme, einmal das aristotelische: in welcher Beziehung steht die vernünftige Seele als Form zum Körper, und dann das plotinisch-augustinische: inwieweit wird sie in sich selbst durch diese ihre Beziehung zum Leibe determiniert?

Was die Beantwortung der ersten Frage anlangt, so liegt bekanntlich bei Aristoteles eine gewisse Unklarheit vor [2]), die dadurch entstanden ist, daß er den ihm hauptsächlich eigenen biologischen und den von Plato herübergenommenen erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt nicht vollkommen in Einklang gebracht hat. Einerseits stellt er eine dreifache Seele auf und verficht allgemein den Grundsatz, daß die niedere in der höheren enthalten ist, wobei die letztere die Funktionen der ersteren übernimmt [3]). Andererseits heißt es, daß der *νοῦς* allein von außen her in den Körper tritt [4]).

In welcher Weise stellt sich nun Albert zu dieser Frage, und wie sucht er die bei Aristoteles vorhandene Unklarheit zu überwinden? Ganz ausführlich beschäftigt er sich hiermit in der Auseinandersetzung mit dem Averroismus; wir müssen dies vorläufig zurückstellen, daß hierbei die genauere Kenntnis der Lehre Alberts über das Wesen des *intellectus agens* und *intellectus possibilis* vorausgesetzt wird. Es sei aber schon hier bemerkt, daß er dort beweist, die ganze vernünftige Seele sei Wesensform des Menschen. Dagegen ist das als Accidens, als Qualität von der Substanz verschiedene Vermögen hyperorganisch und durchaus unabhängig vom Körper. Die Lö-

[1]) S. th. II. a. a. O. p. 377a.

[2]) Vgl. Zeller a. a. O. II, 2. S. 593.

[3]) S. Arist. De an. l. II. c. 3. p. 414 b 19 ff. Vgl. Zeller a. a. O. II, 2. S. 499.

[4]) S. Zeller a. a. O. II, 2. S. 569.

sung des Konfliktes stützt sich also auf die reale Unterscheidung von Substanz und deren Vermögen. Indem Albert diese Stellung einnimmt, betont er einmal, daß der Intellekt unvermischt ist und keines körperlichen Organes bedarf, daß aber trotzdem die vernünftige Seele sehr wohl Wesen und Sein des Körpers ist. Sie giebt ihm ja erst den Namen eines vernünftigen Lebewesens. Der sinnliche und vegetative Teil sind nur als Potenzen der intellektuellen Seele im Menschen, können folglich auch nicht seine Aktualität bilden und es verursachen, daß der Mensch Mensch ist. Jeglicher Teil desselben ist Teil eines vernünftigen Lebewesens und nicht eines anderen, woraus ebenfalls hervorgeht, daß die vernünftige Seele zur Form des Körpers gehört [1]).

Im Anschluß hieran muß indes noch bemerkt werden, daß eine Stelle in der *Summa theologiae* [2]) leicht mißzuverstehen ist und zu Widersprüchen Anlaß geben kann. Nachdem Albert dort die drei Seelendefinitionen des Aristoteles entwickelt hat, bemerkt er — was für den häufig unorganischen Bau seiner Darstellung charakteristisch ist — ohne irgend welche Vermittlung: „Die vernünftige Seele ist hinsichtlich gewisser Teile *(secundum quasdam partes)* für den Körper weder Prinzip, noch Ursache der Lebensfähigkeiten und des ihm Inhaerierenden durch sich selbst, wie hinsichtlich des thätigen und erworbenen Intellektes. Bezüglich dieser ist sie weder Aktualität, noch Sein und Form irgend eines Körpers, sondern getrennt und trennbar.“ Zur Erklärung dieses scheinbaren Widerspruches, den diese Worte gegenüber dem Vorangegangenen enthalten, ist zu bemerken, daß Albert sich hier auf eine Stelle bei Aristoteles bezieht [3]), wo dieser im Anschluß an die von ihm bekämpfte Seelentheorie Platos sich dessen Terminologie selber bedient

[1]) Sent. l. I. d. 8. a. 26. p. 160b. S. th. II. t. 13. q. 77. m. 4. p. 395a—b.

[2]) S. th. t. 12. q. 69 m. 2. a. 3. p. 350a: Anima rationalis secundum quasdam partes suas nec principium, nec causa est corpori operum vitae et accidentium per se sicut secundum intellectum agentem et adeptum. Ergo secundum illas nec est actus, nec ratio, nec species alicuius corporis, sed separata et separabilis ab ipso.

[3]) De an. l. II. c. 1. p. 413 a 4.

und von *„Teilen“* (*μέρη*) der Seele spricht. Für Albert ist der Ausdruck *„Teile“* in dieser Beziehung noch aus einem anderem Grunde geläufig. Er bestimmt nämlich die Seele hinsichtlich ihrer Vermögen von zwei Gesichtspunkten aus, und zwar einmal als Aristoteliker als Substanz und damit die seelischen Kräfte als Qualitäten, als Accidentien derselben; als Schüler Augustins dagegen faßt er sie als *„dynamisches Ganze“ (totum potestativum)* und damit die einzelnen Fähigkeiten als Teile eines Ganzen, als *„Teilvermögen“ (partes potentiales)* [1]). Von diesem letzten Gesichtspunkt aus ist obige Stelle zu erklären; insofern nämlich die Seele als dynamisches Ganze gefaßt ist, stellen die genannten intellektuellen Vermögen Teile von ihr dar. Da sie hyperorganisch sind, können sie in keine Beziehung zum Körper gebracht werden, und somit bildet die Seele hinsichtlich ihrer als Teile nicht die Aktualität des Körpers.

Die Lösung des zweiten Problems, des plotinisch-[2]) augustinischen, in wie weit die Seele durch ihr Verhältnis zum Körper in sich selbst bestimmt wird, kann in diesem Zusammenhange, wo wir Albert als Aristoteliker, nicht aber als Schüler Augustins behandeln, nur kurz angedeutet werden. Er faßt die Seele schlechthin als Substanz (im Gegensatz zu ihrem Vermögen) und sagt von ihr, daß sie *tota in toto corpore* und *tota in qualibet parte* vorhanden ist [3]),

[1]) Sent. l. I. d. 3. a. 31. p. 80a. a. 34. p. 85b. a. 39. p. 90b. 91. 92. S. de hom. t. 1. q. 72. a. 2. part. 2. quaest. 1. p. 332b.

[2]) Nach Plotin ist die Seele wie der *νοῦς* schlechthin ungeteilt, sofern sie im Intelligiblen bleibt; aber es liegt in ihrem Wesen, aus der Einheit mit diesem herauszutreten, sich mit dem absolut Teilbaren, mit der Körperwelt zu verbinden, und insofern ist sie selbst teilbar. Sie ist zwar im Teilbaren, aber sie bleibt nichtsdestoweniger eins; denn sie ist in jedem Teile ganz und dieselbe (nach Zeller a. a. O. III, 2.[3] S. 536). Enn. IV, 2, 1. 363 A heißt es z. B.: Die Seele ist *μεριστὴ μὲν ὅτι ἐν πᾶσι μέρεσι τοῦ ἐν ᾧ ἐστιν, ἀμέριστος δὲ ὅτι ὅλη ἐν πᾶσι καὶ ἐν ὁτῳοῦν ἀυτοῦ ὅλη . . . ὥστε μεμερίσθαι καὶ μὴ μεμερίσθαι αὖ· μᾶλλον δὲ μὴ μεμερίσθαι αὐτήν . . . μένει γὰρ μέθ' ἑαυτῆς ὅλη, περὶ δὲ τὰ σώματά ἐστι μεμερισμένη, τῶν σωμάτων τῷ οἰκείῳ μεριστῷ οὐ δυναμένων αὐτὴν ἀμερίστως δέξασθαι . . . ὥστε εἶναι τῶν σωμάτων πάθημα τὸν μερισμὸν, οὐκ αὐτῆς.*

[3]) S. th. II. t. 13 q. 77. m. 4. p 395a.

Verbindung von Seele und Leib durch Medien.

Bemerkenswert ist, daß Albert den Gegensatz zwischen dem Materiellen und Geistigen im Menschen durch Annahme von zwei[1]) Medien zu überbrücken sucht. Wenngleich die Keime jener Lehre schon in der Pneumalehre des Aristoteles[2]) vorhanden sind, so geht er doch weit darüber hinaus. Nach der *Summa theologiae*[3]) nimmt er im Anschluß an die pseudo-augustinische Schrift *De spiritu et anima*[4]), bezw. an Isaak von Stella, auf welchen diese zurückzuführen ist[5]), die Sensualität und den *spiritus phantasticus* als Medien an. Jene bewirkt, daß der organische Körper die sinnlichen Erkenntnisbilder, ohne daß der betreffende Gegenstand zur Zeit gegenwärtig ist, aufzunehmen vermag und stellt somit die niedrigste Stufe des Geistigen dar. Jenes Pneuma aber trägt die körperlichen Formen von den Sinnesorganen zur Seele herab, es bildet den nächsten Grad des Körperlichen. Indem sich die Extreme, das Geistige in seiner niedrigsten, das Körperliche in seiner höchsten Entwickelungsform, einander nähern, werden auch Körper und Geist selbst mit einander in Verbindung gesetzt.

In der *Summa de homine*[6]) nimmt Albert zwei andere Medien an. Er unterscheidet zwischen einem *medium generale* und *speciale*. Ersteres bildet der *spiritus*, der, wie Albert erklärend

---

[1]) Und nicht einem Medium, wie Werner (Entwicklungsgang der mittelalterl. Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus. Denkschr. der Kais. Acad. der Wissensch. Philos.-histor. Cl. Bd. 25. S. 123. Wien 1876.) ausdrücklich hervorhebt. Er citiert S. th. II. t. 13 q. 77 m. 2. p. 378b, wo doch die solutio mit den Worten beginnt: Dicendum, quod duplex est medium.

[2]) S. Zeller a. a. O. II, 2. S. 483. Siebeck a. a. O. I, 2. S. 137.

[3]) S. a. a. O.

[4]) C. 14. col. 789 (Patrologia, ser. Lat. tom. 40). Während Albert außer a a. O. auch Sent. l. I. d. 3. a. 38. p. 89b. Augustin ausdrücklich nach dieser ihm mit Unrecht beigelegten Schrift citiert, ist gemäß S. th. II. t. 12. q. 70 m. 2. p. 351b (. . . in *libro de anima*, qui Augustini dicitur . . .) anzunehmen, daß ihm die Autorschaft Augustins doch zweifelhaft geworden. In den Sent. l. I. d. 8. a. 25. p. 158b sagt Albert dagegen: ad id, quod de *libro de spiritu et anima* dicitur, negari potest quod non est Augustini sed cujusdam Guillelmi Cistertiensis, qui multa falsa dicit. Als Autor dürfte damit ebenfalls irrtümlicherweise Guillelmus, Abt von Alba Ripa, Cistertienser um 1156, gemeint sein.

[5]) Vgl. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 413 f. — [6]) T. 1. q. 86. p. 344 f.

hinzufügt, nach Ansicht der Ärzte etwas Mittleres zwischen Feuer und Äther ist, in seinen drei Gattungen. Als *spir. naturalis* ist er das Werkzeug der drei Kräfte der vegetativen Seele, vom Herzen herkommend bewirkt er als *spir. vitalis* Leben und Pulsschlag, als *spir. animalis* dient er den erkennenden und belebenden Kräften, die im Kopf ihren Sitz haben. Das *Medium speciale* liegt dann vor, wenn ein Vermögen eines anderen zur Ausübung seiner ihm eigentümlichen Thätigkeit bedarf, wie z. B. die Nahrung der *vis augmentativa* und *generativa*, der Sinn der *phantasia* und diese der Vernunft dient.

In den *Sentenzen* [1]) weist er dagegen die Ansicht zurück, daß die Seele mit dem Körper durch Medien in Verbindung steht. Er verurteilt hier die Ansicht derjenigen, welche die vernünftige Seele durch die sinnliche und vegetative Seele als erstem Medium und durch das Pneuma als zweitem mit dem Körper vereinigen wollen. Als Aristoteliker bemerkt er dagegen, daß die vegetative und sinnliche Seele alsdann nur Dispositionen für die vernünftige Seele darstellten, also nur Accidentien wären, was falsch ist. Nicht leicht dürfte es übrigens zu erklären sein, macht er ferner aufmerksam, wie jener *spiritus* die Natur des Äthers *(quinti corporis)* besitzen oder ein Mittleres zwischen Feuer und Luft sein soll. Damit wendet er sich auch gegen sich selbst, sowohl gegen das vorher Entwickelte, wo er den *spiritus* selbst als Medium setzt, als auch gegen seine gesamten physiologischen Theorieen, bei welchen das Vorhandensein des Pneumas die wichtigste Voraussetzung bildet.

Nähere Bestimmung der Seele an sich.

Das Verhältnis der Seele zu ihren Vermögen.

Als Peripatetiker entscheidet sich Albert dahin, daß die Seele sich zu ihrem Vermögen, wie die Substanz zu ihren Qualitäten verhält. Sie bildet das einheitliche Substrat aller ihrer Fähigkeiten; denn, da nach Aristoteles [2]) das natürliche

[1]) L. I. d. 8. a. 26. p. 159b.
[2]) Metaph. l. XII. c. 3. p. 1070a 20 ff.

Vermögen oder Unvermögen zur Kategorie der Qualität gehört, müssen sie in der Seele als ihrem Träger sein [1]). Die Potenzen fließen vielmehr aus ihr hervor, hebt er in Berufung auf Avicenna hervor, sei es, daß sie organische Potenzen sind, insofern die Seele mit dem Körper verbunden ist, sei es, daß sie nicht organischen Ursprungs und bei ihrer Thätigkeit des Körpers nicht bedürfen, wie Intellekt, Vernunft und Wille [2]). Dasjenige aber, was aus irgend etwas als aus seinem Essentiellen *(ex essentialibus suis)* hervorfließt, ist dessen *„Eigentümlichkeit" (proprietas),* nicht aber die Substanz selbst. Die Potenzen der Seele sind also nur deren Qualitäten, nicht aber konstituieren sie ihr Wesen. Sie folgen aus ihr, wie das Gerade und Krumme aus dem Sein der Linie, das Gleiche und Ungleiche aus dem der Zahl [3]).

Das Verhältnis der drei Seelenstufen zu einander.

Was die Frage nach dem Verhältnis der drei Seelenstufen in ihrer gegenseitigen Beziehung anlangt, so bestimmt Albert dieses gleichfalls im Anschluß an Aristoteles [4]). Die vegetativen, die sinnlichen und die vernünftigen Seelenthätigkeiten bilden die drei Hauptstufen des Seelischen. Die niederen bilden stets die Voraussetzung für das Vorhandensein der nächst höheren. Wie nämlich das Spätere dasjenige, was der Natur nach früher ist, wie das Vollkommene das Unvollkommene, das Viereck das Dreieck in sich begreift, so bildet das Seelenleben eine Entwicklungsreihe, in der jede folgende Stufe als Substanz die vorangehenden als Potenzen in sich faßt. Die vernünftige Seele ist, wie wir gehört haben, die Aktualität des menschlichen Leibes und hat die sinnliche und vegetative Stufe als Potenzen in sich; diese bilden mit ihr eine Substanz, eine Seele und eine Aktualität. Die sinnliche Seele besitzt die vegetative Stufe als Potenz in sich. Wohl aber kann die vegetative Stufe

[1]) S. th. II. t. 12. q. 69. m. 1. p. 344a.
[2]) S. th. I. t. 20. q. 59. p. 458b.
[3]) S. th. I. t. 3. q. 15. a. 2. sub art. a. 3. quaesit. t. 1. p. 53b f.
[4]) S. Zeller, a. a. O. II, 2. S. 499. Siebeck, a. a. O. 1, 2. S. 18.

ohne die beiden anderen bestehen, wie bei den Pflanzen, sie ist in diesem Falle zugleich auch Aktualität; die sinnliche wohl ohne die vernünftige, wie bei den Tieren, deren Form sie bildet, nicht aber vermag sie ohne die vegetative zu existieren [1]).

Die Trennbarkeit der Seele.

In allen Schriften, in denen Albert das Seelenproblem behandelt oder auch nur berührt, steht er auf das nachdrücklichste für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele ein. Am vollständigsten behandelt er diese Frage im *Liber de natura et origine animae* [2]) und zwar ausschließlich von peripatetischen Gesichtspunkten aus.

Die Unsterblichkeitsbeweise, wie sie Plato im *Phaedrus* [3]) giebt, bemängelt er zunächst, nimmt sie aber nach mannigfachen Veränderungen und Richtigstellungen an [4]). Mit aller Schärfe tritt er gegen Alexander von Aphrodisias auf, der „allein unter den Philosophen es zugiebt, daß die vernünftige Seele zugleich mit dem Körper untergeht“ [5]). Dagegen billigt [6]) er die von den arabischen Peripatetikern Avicenna [7]) und Algazel beigebrachten Beweisgründe und verteidigt [8]) ihre Lehre gegenüber Einwürfen, die gegen sie von anderen gemacht worden. Als *error omnino absurdus et pessimus* dagegen bezeichnet er den Monopsychismus des Averroes, Abubaker und Avempace, indem durch ihn die Unsterblichkeit der individuellen Seele

[1]) S. de hom. t. 1. q. 4. a. 1. p. 19b. a. 4. p. 26a f.; q. 7. a. 1. p. 51a. S. th. II. t. 12. q. 70 m. 3. p. 352b f. — De an. l. II. t. 1. c. 11. p. 57a ff. Vgl. hierzu Arist. De an. l. II. c. 3. p. 414 b 20 — 415 a 11. Zeller, a. a. O. II, 2. S. 491 f.

[2]) T. 2. c. 1—7. p. 197—206.

[3]) C. 24. p. 245.

[4]) De nat. et orig. an. t. 2. c. 1. p. 197 f.

[5]) A. a. O. c. 5. p. 202 b.

[6]) A. a. O. c. 2. p. 199 f. De an. l. III. t. 3. c. 13. p. 169b f.

[7]) Albert führt sowohl S. th. II. t. 13. q. 77. m. 5. p. 396b f., wie De an. l. III. t. 2. c. 14. p. 147 f. 10 Beweise für die Unsterblichkeit der Seele an, die er auf Avicenna zurückführt. Indessen habe ich in seiner Darstellung — in Betracht kommt der *liber VI. de naturalibus*. V, 2. fol. 39r b ff. 4. fol. 43v b ff. — nur Beweis 2, 5, 6, 7, 10 (s. fol. 39r b f.) feststellen können.

[8]) De nat. et orig. an. t. 2. c. 3. p. 200b f.

negiert werde [1]). Bei der Lehre vom Intellect werden wir hierauf noch des Näheren einzugehen haben.

Albert schließt als Peripatetiker die Unzerstörbarkeit der vernünftigen Seele vor allem aus ihrer Unabhängigkeit vom Körper. Als Einwand kann hier geltend gemacht werden, daß die Seele als Entelechie des Körpers nicht von diesem trennbar ist. Sie ist allerdings seine Aktualität, führt Albert aus; da man aber drei verschiedene Stufen von Aktualität zu unterscheiden hat, so darf daraus noch nicht geschlossen werden, daß die Seele zugleich mit dem Körper untergeht. Die erste Stufe von Aktualität ist körperlich und im Körper, wie z. B. die vegetative Seele in den Pflanzen, die sinnliche in den Tieren. Die zweite Aktualität ist nicht körperlicher Natur, wohl aber hat sie ihr Sein im Körper und vom Körper, wie z. B. die Sehkraft auf der Harmonie des Auges beruht, ohne daß sie deshalb selbst körperlich ist. Die dritte Stufe dagegen ist unkörperlich und hat ihr Sein zwar im Körper, aber weder vom Körper, noch von irgend einem materiellen Prinzip. Diese Stufe der Aktualität besitzt die vernünftige Seele. Sie ist daher in jeder Beziehung frei und unabhängig vom Körper. Der Umstand, daß sie in ihm ihren Sitz hat, vermindert in nichts die Ursache ihrer Unzerstörbarkeit und Unsterblichkeit. Denn an sich ist sie ja stets von ihm getrennt; mag sie auch eine Zeit lang vom Schöpfer dem Körper angepaßt sein, um ihn zu regieren, so verhält sie sich doch zu ihm nach Aristoteles [2]), wie der Schiffer zum Fahrzeug, d. h. wie dieser seine Existenz nicht verliert, wenn er den Kahn verläßt, so lebt auch die Seele nach ihrer Tennung vom Körper weiter [3]).

Was den Grund für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele anlangt, so ist dieser in der Beschaffenheit ihrer ver-

---

[1]) A. a. O. c. 4. p. 202 a.

[2]) De an. l. II. c. 1. p. 413 a 8 Albert beruft sich mit Unrecht auf Aristoteles. Dieser sagt nur: *ἔτι δὲ ἄδηλον εἰ οὕτως ἐντελέχεια τοῦ σώματος ἡ ψυχὴ ὥσπερ πλωτὴρ πλοίου.* Eine bestimmte Antwort auf diese Aporie giebt Aristoteles nicht; falls er sie gäbe, so würde sie gemäß dem, was er im folgenden entwickelt, negativ lauten.

[3]) S. th. II. t. 12. q. 73 m. 2. p. 369 a f.

nünftigen Teile, genauer in der des *intellectus agens, possibilis* und *adeptus* zu suchen; denn, da der thätige und mögliche Intellekt unzerstörbar ist, so muß es notwendigerweise auch der erworbene sein, welcher im möglichen durch den thätigen entsteht, wie Averroes[1]) lehrt. Auf Alfarabi sich stützend, bemerkt noch Albert, daß alle Philosophen die Wurzel der Unsterblichkeit der Seele in den *intellectus adeptus* verlegen[2]).

In der Schrift *De natura et origine animae*[3]) giebt Albert acht verschiedene Beweise für die Unsterblichkeit der Seele. Sie sind meist dialektischen Charakters und suchen das zu Beweisende aus verschiedenen allgemein gebilligten Sätzen herzuleiten. Ihr Inhalt sei im folgenden hier wiedergegeben:

1. Dasjenige ist seinem Wesen nach selbst von etwas getrennt, was seine wesentliche Thätigkeit unabhängig von diesem ausübt. Die vernünftige Seele verrichtet die ihr spezifische Funktion ohne den Körper; sie ist daher unabhängig von ihm und wird nicht durch die Zerstörung des Körpers zugleich selbst vernichtet.

2. Was aus sich selbst heraus Ursache seiner Handlungen und Thätigkeiten ist, hängt in seinem Sein von nichts ab. Die Seele aber bildet die zureichende Ursache ihrer intellektuellen Akte, insofern sie nicht zu ihnen gedrängt oder getrieben wird. Sie besitzt daher unabhängig vom Körper ihr Sein.

3. Der Satz: Was seiner Natur nach das Subjekt von Unzerstörbarem bildet, ist selbst unvernichtbar, wird in erkenntnistheoretischem Sinne verwendet. Die Universalien sind frei von jeglicher räumlichen und zeitlichen Beziehung. Da sie ihren Sitz im Intellekt haben, so muß auch diesem ewige Fortdauer eigen sein.

4. Zu Grunde liegt der physikalische Satz, daß dasjenige, was einen Körper lenkt und leitet, ohne daß es diese Fähigkeit von ihm selbst erhalten hat, in seinem Sein von dem, was es

---

[1]) Obige Stelle habe ich bei Averroes im C. zu De anima nicht finden können.

[2]) S. th. II. t. 13. q. 57. m. 5. p. 397b.

[3]) T. 2. c. 6. p. 203—206.

lenkt, getrennt ist. Für die Richtigkeit dieses Gedankens verweist Albert noch auf den Schiffer und den Reiter, die von dem, was sie lenken, dem Fahrzeug bezw. dem Pferde, ein gesondertes Sein haben, auf den Präfekten, der von der von ihm verwalteten Provinz selbst getrennt ist. In dieser Weise lenkt die Seele den Körper stets mit ihren intellektuellen Kräften [1]). Da sie diese indessen nicht vom Körper erhält, so ist sie auch in ihrem Sein unabhängig von ihm.

5. Albert geht hier von dem metaphysischen Satze aus, daß dasjenige, dessen Form in irgend einer Beziehung das Gepräge *(sigillum)* von getrennten Intelligenzen trägt, in seinem Wesen vom Körper getrennt ist, und verbindet dies mit dem im dritten Beweis Entwickelten. Jenes Abzeichen nämlich, führt er hier aus, besitzt die Seele, insofern ihr die Fähigkeit eigen ist, die Universalien aufzunehmen. Da dies aber sonst nur den Intelligenzen eigentümlich ist, so muß die Seele ihrem Wesen nach vom Körper getrennt sein.

6. Albert schließt hier aus einem ethischen Gesichtspunkte auf ihre Unsterblichkeit. Gemäß dem Satze: *Quidquid recipitur, recipitur in modum recipientis* geht er von dem Gedanken aus, daß das Begehrte eine ihm entsprechende begehrende Fähigkeit voraussetzt. Zum Wesen des sittlichen Gutes gehört es nun, daß es um seiner selbst willen begehrt wird. Wäre die Seele abhängig vom Körper, so müßte auch ihr Begehren sich nach diesem richten d. h. sich nur auf das sinnlich Begehrenswerte, das Nützliche oder Angenehme, erstrecken. Es

[1]) Gemäß dem Unterschiede, der zwischen factio und actio nach Analogie des aristotelischon *ποιεῖν* und *πράττειν* besteht, (factio est operatio in subiectam materiam exteriorem, actio est virtutis naturalis secundum se ipsam actio sine materia exteriori. Eth. l. I. t. 3. c. 5. p. 21a, nach Arist. Eth. magn. l. I. c. 35. p. 1197 a 3. Eth. Nic. l. 10. c. 8. 1178 b 21) unterscheidet Albert De nat. et orig. an. a. a. O. p. 204b unter den praktischen Fähigkeiten zwischen dem technischen Verstande (ratio recta factivorum sicut in artibus mechanicis) und dem sittlichen Urteil (ratio recta in prudentialibus agibilibus per nos, in quibus gubernatur in honestis). Bei den theoretischen Fähigkeiten scheidet er zwischen discursivem und intuitivem Denken. Ersteres richtet sich auf die Naturwissenschaft und auf die Erkenntnis der höchsten Ursachen, die Metaphysik; unter letzterem ist die Kenntnis der Denkprinzipien verstanden.

würde alsdann die Thatsache, daß die Menschen nach gewissen Gütern, wie nach den religiösen, um ihrer selbst willen streben, unerklärbar sein, wenn man nicht annimmt, daß die Seele immateriell ist [1]).

7. Der siebente Beweis stellt eine Variation des fünften dar. Albert geht von dem Grundsatz aus, daß dasjenige, dessen specifische Thätigkeit mit der Gottes und der Engel übereinstimmt, vom Körper nicht abhängig sein kann. Eine solche Übereinstimmung liegt aber vor, indem der Seele auch die geistigste und göttlichste Art des Erkennens eigen ist, nämlich das von der Materie Getrennte einzusehen. Hieraus ergiebt sich die Unabhängigkeit der Seele vom Körper.

8. Der achte Beweis trägt metaphysischen Charakter. Aus dem total verderbten Text kann nur Folgendes mit einiger Sicherheit entnommen werden: Den Ausgangspunkt bildet die Voraussetzung, daß alles dasjenige, was etwas als das seiner Natur nach Beste besitzt, zur selben Gattung gehört oder mindestens in analogem Verhältnis unter einander steht. Gott, die Engel und Menschen besitzen die *felicitas contemplativa,* die in der Beschauung bestehende Glückseligkeit. Eine Analogie, welche aber zwischen Gott und dem Menschen besteht, kann sich nur auf eine unvergängliche und darum von der Materie unabhängige Thätigkeit beziehen.

Der Zustand der Seele nach dem Tode.

Albert sucht uns in *De natura et origine animae* ein Bild zu entwerfen, wie wir uns das Fortleben der Seele nach ihrer Trennung vom Körper zu denken haben. Wie gewöhnlich geht er auch hier in historisch-kritischer Weise vor und entwickelt zunächst, wie die früheren Denker sich dieses vor-

[1]) Albert fügt diesem Beweis folgende historisch merkwürdige Bemerkung bei: confirmatur autem haec ratio per alia, quae sumuntur a dictis Socratis et Hermetis Trismegisti, cuius avus fuit Prometheus, praecipuus philosophus, atque primam scientiam philosophandi acceperunt Stoici: Huius enim philosophiae Prometheus dicitur pater fuisse.

stellten [1]). Er erwähnt, daß Socrates [2]), Plato [3]), Speusippus und die ganze ältere Academie, sowie die Brahmanen die Seelen der Menschen nach dem Tode zu ihrem Ausgangspunkt, den Sternen, zurückkehren lassen, ferner die Seelenwanderungslehre des Pythagoras und Plato. Andere wiederum lehrten, bemerkt Albert ferner, daß aus allen Seelen nichts übrig bleibt, als das Licht der ersten Intelligenz. Diesen Weg haben Abubaker, Averroes und einige andere arabische Philosophen eingeschlagen. Avicenna und Algazel lassen die Seele zum Licht des thätigen Intellektes zurückkehren. Von diesem her strömen ihr dann die intelligibelen Formen in reichstem Maße zu; und dies ist ihre höchste Wonne und Glückseligkeit. Was die Ansicht des Isaak Israeli anlangt, so giebt Albert die seltsame historische Angabe, daß dieser den ältesten „Epikureern" Hesiod und Cecinna folgen soll. Nach Isaak weilt die Seele der Gerechten auf dem obersten Weltkreise und erfreut sich am Psalmengesang; die Seelen der Bösen dagegen sind nach einem düsteren Ort verdammt, wo sie durch Feuersqualen gepeinigt werden [4]). Zum Schluß erwähnt er noch eine ziemlich unklare *opinio novella,* nach der nur diejenigen Seelen, die sich zum Körper, wie das Bewegende dem Bewegtem gegenüber, verhalten haben, nach dem Tode fortdauern [5]).

Ohne daß wir selbst auf die historische Richtigkeit des Entwickelten näher eingehen, sei bemerkt, daß Albert die verschiedenen Ansichten auf das eingehendste kritisiert [6]). Auch mit Avicenna und Algazel stimmt er nicht ganz überein. Diese lehren nämlich, daß, wenn die Seele vom Körper getrennt ist, der intellectus possibilis die Formen unmittelbar von dem Licht des göttlichen thätigen Intellectes empfängt, und eliminieren so-

[1]) T. 2. c. 7. p. 206b.

[2]) Albert hält den in den Dialogen Platos auftretenden Socrates für den historischen.

[3]) Vgl. Zeller a. a. O. II, 1. S. 839 f.

[4]) A. a. O. Vgl. hierzu S. th. II. t. 13. q. 77. p. 397b.

[5]) De nat. et orig. an. t. 2. c. 12. p. 211b f. Jedenfalls war dies eine ketzerische Lehre zur Zeit Alberts.

[6]) A. a. O. c. 7—12. p. 206b—212a.

mit den intellectus agens [1]). Am annehmbarsten erscheint ihm noch die Ansicht des Isaak Israeli [2]).

Albert entwickelt sodann in der platonischen Art der späteren Peripatetiker seine eigene Meinung. Was Aristoteles anlangt, so war dieser nämlich über seine Anschauungen selbst im Unklaren [3]); die arabischen Peripatetiker haben sich, freilich mit Hineinziehung neuplatonischer Gedanken, mit dem Gegenstande näher beschäftigt. Wir behandeln ihn schon hier, da nicht rein neuplatonische Gesichtspunkte vorliegen, sondern das Neuplatonische auf das Aristotelische unablösbar aufgepfropft ist. — Eine Bethätigung des vegetativen und sinnlichen Vermögens nach der Trennung der Seele vom Körper stellt Albert in Abrede. Die Seele nimmt keine Speise zu sich, weder Nectar, noch Ambrosia, wie die *„Epikureer“* wollen. Die niederen Vermögen sind in der Seele auch dann wohl vorhanden, nur üben sie ihre Funktion nicht mehr aus, da diese an die körperlichen Organe, welche die Seele nicht mehr besitzt, gebunden ist. Sie stehen dann unter der Actualität des Intellektes. Denn auch nach ihrer Trennung vom Körper besitzt die Seele den intellectus agens und possibilis; durch das Licht des thätigen werden die abstrahierten Formen dem möglichen zugeführt. So lange die Seele mit dem Körper vereinigt war, konnte die Abstraktion nur mit Hilfe der Sinne und der imaginatio erfolgen; jetzt aber vermag der Intellekt, führt er in Anlehnung an Dionysius Pseudo-Areopagita aus, nachdem jede Verdüsterung von ihm gewichen ist, durch das Licht der Intelligenzen gestärkt, das Allgemeine aus sich heraus ohne Hülfsmittel von den Dingen selbst, wie einst von dem Phantasma her zu abstrahieren [4]). Von dem Gefühl göttlichen Entzückens, das schon die Seele auf Erden bei intuitiven Erkenntnissen (secundum simplices intellectus) verspürt, insofern sie hierbei von

---

[1]) A. a. O. c. 10. p. 209b f.

[2]) A. a. O. c. 11. p. 210b f.

[3]) Vgl. Zeller, a. a. O. II. 2. S. 605 f. Die Unsterblichkeitslehre des Aristoteles behandelt Schrader, Jhrb. f. Philol. Bd. 81/82. 1860.

[4]) A. a. O. c 16. p. 216a ff. Vgl. a. a. O. c. 13. p. 212a ff. S. th. II. a. a. O.

ihrer sinnlichen Thätigkeit völlig abgelenkt ist, wird sie nach der Trennung vom Körper bis in ihr Innerstes erfüllt. In diesem Zustand des Glückes und der Wonne verbleibt sie, nur der Intellekt ist thätig, nirgends stößt er bei der ihm eigentümlichen Beschäftigung auf irgend welchen Widerstand; so strömt denn die Seele in dieser ihrer Thätigkeit über vor Entzücken und kein Mißton tritt jemals ihrer Freude entgegen. [1])

Die drei Seelenstufen.

Die vegetative Seele.

Es wird nunmehr zu entwickeln sein, wie Albert die einzelnen Seelenteile des näheren behandelt, welchen Wirkungskreis er den einzelnen Specialkräften derselben anweist, und in welche Beziehung er sie untereinander setzt. Wir beginnen nach dem Vorbilde Alberts mit der Darstellung der vegetativen Seele.

In *De anima* und in der *Summa de homine* giebt er uns eine völlig in sich abgeschlossene Darstellung ihrer Funktionen. Die Grundlage seiner Entwicklung bildet das, was Aristoteles bezüglich des vegetativen Vermögens in *De anima* [2]) auseinandersetzt; doch geht Albert im Sinne seiner arabischen Vorbilder darüber hinaus. Er unterscheidet drei Kräfte der vegetativen Seele, die *potentia nutritiva, augmentativa* und *generativa* [3]). Was die *potentia nutritiva* anlangt, so bestimmt Albert deren Wesen in der *Summa de homine* [4]), indem er die Definition Avicennas annimmt und sie Wort für Wort interpretiert. Sie ist demnach diejenige Kraft der vegetativen Seele, „welche einen Körper aus demjenigen körperlichen Zustande, in dem er war, in einen

[1]) De nat. et orig. an. a. a. O.

[2]) L. II. c. 4. p. 415a 14 ff.

[3]) Die Aufgabe der vegetativen Seele besteht nach Aristoteles (De an. a. a. O. p. 415 a 25 f.) im Erzeugen und Ernähren; die das Wachstum hervorbringende Kraft, *τὸ αὐξητικόν*, ist dem *θρεπτικόν* und *γεννητικόν* nicht coordiniert, sondern dem ersteren subordiniert. (Vgl. a. a. O. 416 b. 11 f.). Bei Avicenna (a. a. O. I, 4. fol. 7v b) finden wir die drei genannten Vermögen dagegen als coordiniert aufgefaßt. Seinem Beispiele folgt Albert.

[4]) T. 1. q. 9. a. 1. p. 59b f.

solchen verwandelt, daß er demjenigen Körper, in welchem er nunmehr ist, ähnlich wird, und ihn mit diesem vereinigt, insofern sie das von ihm Ausgeschiedene ersetzt [1]." In *De anima* [2]) bezeichnet er sie in Übereinstimmung mit voriger Erklärung als diejenige Kraft, „welche durch die Nahruug das Verlorene im belebten Körper ersetzt, um ihn in seinem Sein zu erhalten".

Aus der weiteren Untersuchung, die naturgemäß wenig psychologischen Wert besitzt, seien nur einige Punkte herausgegriffen. Der Akt der Ernährung selbst stellt nach Albert nur eine einzige Bewegung in dem Ernährten dar; wohl aber gehen dieser verschiedene andere Bewegungen von seiten der Nahrung vorher, indem letztere durch *„die Verdauungskraft"* (*vis digestiva*) aus dem entgegengesetzten Zustande verwandelt, den Gliedern ähnlich gemacht und durch die Wärme zur Ernährung der oberen Organe in reinerem Zustand *(purius)* emporgehoben, in dickerem *(grossius)* dagegen zur Ernährung der unteren herabgedrückt wird [3]). Überhaupt übt die *„natürliche Wärme"* *(calor naturalis)* in dem ganzen Prozeß der Ernährung den größten Einfluß aus. Sie bethätigt sich hier als *calor digestivus, caelestis* und *animalis*. Der *calor digestivus* ist von der Natur des Feuers; er zieht das ihm selbst verwandte Feine, Geistartige, Süße und Feuchte an sich und zerteilt das Heterogene, das Dicke, Erdige und Wässrige. Als *calor caelestis* wird dagegen diejenige Wärme bezeichnet, welche der dem Körper einverleibten Speise eigen ist, insbesondere, insofern sie die ihr immanente Wärme von der Sonne erhalten hat [4]). Der von der Seele selbst ausgehende *calor animalis* verändert das Aufgenommene und giebt ihm die Form des Fleisches und der Knochen. Der im Körper befindlichen Kälte dagegen kommt nur sekundäre Bedeutung zu; sie macht das Feuchte gerinnen und hat die Fähigkeit, gewisse Glieder zusammenzuhalten. Außerdem

[1]) Nach Avic. a. a. O.: anima autem vegetabilis habet tres vires, unam nutritivam, quae est vis convertens corpus a corporeitate, in qua erat, in similitudinem corporis, in quo est, et unit ei per restitutionem ejus, quod solutum est ex illo.

[2]) L. II. t. 2. c. 6. p. 65a.

[3]) S. de hom. t. 1. q. 10. a. 2. p. 63a.

[4]) Wie es z. B. bei den Früchten und dem Getreide der Fall ist.

kommen noch im Körper zwei passive Kräfte, das Feuchte und Trockene, in Betracht, deren Aufgabe er in gewöhnlicher Weise auseinandersetzt [1]).

Was die *vis augmentativa* anlangt, so nimmt Albert in der *Summa de homine* [2]) gleichfalls die Definition Avicennas [3]) an: sie „ist diejenige Kraft, welche den Körper, in welchem sie ist, durch denjenigen vermehrt, welchen sie selbst jenem vermehrten in allen seinen Dimensionen, die da Länge, Breite und Dicke sind, in proportionalem Verhältnis assimiliert, um den Gegenstand zur Vollendung zu führen.“ Genau genommen ist sie nur den Lebewesen eigen, in weiterem Sinne dagegen kann unter ihr jede thätige Kraft verstanden werden, welche die zu ihr in Beziehung gebrachten Substanzen verzehrt und dadurch ihren Träger vermehrt, wie man z. B. auch von einer Vermehrung des Feuers reden kann [4]). Bei den Lebewesen wird das Aufhören des Vermehrungsprozesses durch drei Momente hervorgerufen: Einmal ist sie durch die in den *„Urgliedern“ (membra radicalia)* [5]) vorhandene natürliche Wärme begrenzt, ferner können die membra radicalia selbst nur bis zu einem gewissen Grade vergrößert werden, und endlich kommt hierbei das Verhältnis des Beweglichen zum Bewegenden d. h. des Organs zu der in ihm befindlichen seelischen Kraft in Betracht [6]). Was die Verschiedenheit der Intensität der Vermehrung anlangt, so führt Albert in Berufung auf Avicenna [7]) aus, daß diese beim organischen Körper in einem der Größe seiner einzelnen Teile proportionierten Verhältnis erfolgt [8]).

[1]) A. a. O. q. 12. p. 68b f.

[2]) T. 1. q. 13. a. 2. p. 70b.

[3]) L. VI. de naturalibus a. a. O.: . . . aliam augmentativam, quae est vis augens corpus, in quo est, ex corpore, quod ipsa assimilat illi augmento (lies augmentato) proportionabili in omnibus dimensionibus suis, quae sunt longitudo, latitudo et spissitudo, ut perducat rem ad perfectionem. S. de hom. a. a. O. p. 69b.

[4]) A. a. O. a. 1. p. 69a f.

[5]) Es sind diejenigen Glieder, welche nicht ersetzt werden können, gemeint. S. a. a. O. q. 11. a 5. p. 67f.

[6]) A. a. O. q. 14. a. 4. p. 74b.

[7]) A. a. O. I, 1. fol. 9r a.

[8]) S. de hom. t. 1. q. 15. a. 2. p. 76b.

Was die Ausführungen Alberts über die *vis generativa* anlangt, so möge die Bemerkung genügen, daß er auch hier die Definition Avicennas [1]) billigt; sie ist „demnach diejenige Kraft, welche von dem Körper, in dem sie sich befindet, einen der Potenz nach ihm ähnlichen Teil empfängt und in ihm durch Heranziehung anderer Körper, die sie ihm assimiliert, damit er erzeugt und vermischt wird (?), thätig ist und jenen Teil in Wirklichkeit dem ursprünglichen Körper ähnlich macht.“ In ausführlichster Weise setzt Albert nach seinen gewöhnlichen physiologischen Grundsätzen das Wesen der Zeugungskraft auseinander [2]). Die Seele der Pflanzen und Tiere entsteht durch Zeugung aus der Materie des Samens; nur die menschliche Seele ist hiervon ausgenommen. Diese ist mit allen ihren vegetativen, sinnlichen und vernünftigen Potenzen nicht im Samen als ihrem Erzeuger, sondern sie wird vielmehr ihrer Totalität nach von Gott geschaffen und dem Körper eingegossen. Denn die menschliche Seele bildet nur eine und nicht drei Substanzen, und man nicht sagen kann, daß diese zum Teil (hinsichtlich ihrer vernünftigen Vermögen) von Gott geschaffen wird, zum Teil aber (hinsichtlich ihrer sinnlichen und vegetativen Vermögen) aus dem Samen hervorgeht [3]). Beim Menschen kommt dem Samen nur die Fähigkeit zu, die Organe zu bilden und zu erzeugen [4]). Albert setzt sich somit hier in Widerspruch mit Aristoteles, der nur den *νοῦς* von außen herkommen läßt. Auf die weitere Entwicklung seiner Lehre über den Ursprung der Seele in der *Summa theologiae* [5]) können wir hier nicht näher eingehen, insofern diese Frage dort ihre Lösung von mehr theologischen Gesichtspunkten aus erhält.

---

[1]) A. a. O. I, 4. fol. 7v b: ... tertiam generativam, quae est accipiens de corpore, in quo est, partem illi similem in potentia et operatur in ea per attractionem aliorum corporum, quae illi assimilat generari et commisceri, et convertit eam in similitudinem ipsius in effectu.

[2]) A. a. O. a. 2. p. 79 f.

[3]) A. a. O. a. 3. p. 85a. 87a.

[4]) A. a. O. p. 87b.

[5]) II. t. 12. q. 71. p. 357 ff.

Die *vis generativa* bildet das Ziel der vegetativen Seele; denn die *vis nutritiva* bezieht sich nur auf die Wiederherstellung der Materie des Individuums, die *vis augmentativa* führt zur Vollendung der Quantität des Körpers, die *vis generativa* aber bezieht sich allein auf die Erhaltung der Formen (in dem Erzeugten) und der Art [1]).

[1]) S. de hom. a. a. O. a. 5 p. 89a.

Mein Lebenslauf.

Ich Artur, Carl, August Schneider, katholischer Confession, wurde am 15. Novbr. 1876 zu Neustadt (Ob.-Schl.) geboren. Nach einem vierjährigen Besuch der Elementarschule meiner Heimat erhielt ich meine weitere Ausbildung auf dem Gymnasium daselbst, wo ich Ostern 1896 das Abiturientenexamen bestand. Seitdem studierte ich Philosophie, Philologie und Staatswissenschaften. Vorlesungen hörte ich bei den Herren Professoren Baeumker, Ebbinghaus, Förster, Freudenthal, Hillebrandt, Skutsch, Sombart, Wolf, — Bernstein, Blass, Conrad, Dittenberger, Friedberg, Haym, Husserl, Ihm, Robert, Wissowa. Ich nahm teil an den philosophischen Übungen bei den Herren Professoren Baeumker, Ebbinghaus, Freudenthal, Riehl, Husserl; an den philologischen bei den Herren Professoren Förster und Skutsch, — sowie bei Herrn Privatdocent Ihm; an den staatswissenschaftlichen bei den Herren Professoren Sombart und Wolf. Allen diesen verehrten Herren sage ich meinen tiefempfundensten Dank. Vor allem aber bin ich Herrn Professor Baeumker zu tiefstem Dank verpflichtet.

Thesen.

1) Die Lotzesche Localzeichentheorie ist unannehmbar.
2) Es giebt keine angeborenen Ideen.
3) Arist. *De an.* l. III. c. 1, p. 425 a 14 f. ist zu lesen: *ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῶν κοινῶν οἷον τ' εἶναι αἰσθητήριόν τι ἴδιον, ὧν ἑκάστῃ αἰσθήσει αἰσθανόμεθα οὐ κατὰ συμβεβηκός.*
4) Die Frage, ob Centralisation oder Decentralisation des Bankwesens vorzuziehen sei, ist im Sinne der ersteren zu entscheiden.